Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir Vol. 54, No. 2: Issue 129, Summer 2022, p.53-75

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 19-12-2020 Revise Date: 20-01-2021 Accept Date: 05-04-2021

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.67736.1010 Article type: Original

Analyzing the legitimacy of the condition of not having children in marriage from the point of view of Imami jurists

Fatemeh Shabani, Graduate of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran.333 (Corresponding Author)

Email: Fatemeeshabani75@gmail.com

Dr. Ali Jafari, Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran.

Abstract

One of the conditions that couples, under the influence of the current socio-economic situation, are willing to include in marriage is the condition of not having children, while the legitimacy of this condition is a challenging issue in jurisprudence. In the present study, we are trying to answer the question of the legitimacy of the condition of not having children by descriptive-analytical method The result of the research is that the legitimacy and obligation of the mentioned condition from the point of view of certain jurists is not a license to commit a forbidden act or to use illegitimate methods in order to fulfill it, and in case of disturbing the obligatory obedience of the couple, the condition is not permissible. Also, if procreation becomes necessary in the society under certain conditions, the secondary ruling of having children is obligatory, and in this case, the condition of not having children in the marriage contract is certainly not legitimate and obligatory.

Keywords: not having children, legitimacy, not having children condition, prevention, secondary ruling, condition binding.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir
سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۲۹ - تابستان ۱۴۰۱، ص ۷۵ - ۵۳

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸
شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

تاریخ دریافت:۱۳۹۹/۰۹/۲۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۱/۰۱
تاریخ پذیرش:۱۴۰۰/۰۱/۱۶

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.67736.1010
نوع مقاله :پژوهشی

واکاوی مشروعیت شرط عدم‌استیلاد
در نکاح از دیدگاه فقهای امامیه

فاطمه شعبانی(نویسنده مسئول)

دانش آموخته کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

Email: Fatemeeshabani75@gmail.com

دکتر علی جعفری

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

چکیده

ازجمله شروطی که زوجین تحت‌تأثیر وضعیت اجتماعی‌اقتصادیِ کنونی، مایل به گنجاندن آن ضمن عقد نکاح هستند شرط عدم‌استیلاد است و این در حالی است که مشروعیت این شرط مسئله‌ای چالش برانگیز در فقه است. در پژوهش پیشِ رو با روش توصیفی‌تحلیلی درصدد پاسخ‌گویی به سؤال از مشروعیت شرط عدم استیلاد هستیم؟ حاصل پژوهش اینکه مشروعیت و تعهدآور بودنِ شرط مذکور از دیدگاه جمعی از فقها، مجوز ارتکاب فعل حرام یا به‌کارگیری روش‌های نامشروع به‌منظور وفای به آن نیست و در صورت اخلال در تمکین واجب زوجین، عمل به شرط جایز نیست. نیز اگر تحت شرایطی فرزندآوری در جامعه ضرورت یابد، حکم ثانویِ استیلاد، وجوب است و در این حال اشتراط عدم‌استیلاد در ضمن عقد یقیناً مشروع و الزام‌آور نیست.

واژگان کلیدی: ، شرط عدم‌استیلاد، مشروعیت شرط عدم استیلاد، پیشگیری، حکم ثانوی، الزام آوری شرط.

مقدمه

در میان عقود، عقد نکاح همواره به‌سبب برخورداری از جنبهٔ عبادی و اهمیت بسزای آن در بقـای نـوع انسانی و استمرار نسل آدمی امتیازات ویژه‌ای داشته است. در قرآن و احادیث اسلامی نیز گزاره‌های فراوانی در خصوص ارزشمندی استیلاد و تشویق به تکثیر نسل وجود دارد، ولی در جامعهٔ امروزی به‌دلیل تغییرات عمیق فرهنگی و تحول در شیوهٔ زندگی، تمایل به فرزندآوری نسبت به گذشته کاهش یافته و شاهد آن وجود فزایندهٔ خانواده‌های تک‌فرزند یا بدون فرزند است؛ چراکه امروزه زوجین برخلافِ اهمیت بسیار فرزندآوری در آموزه‌های دینی، اعتقاد دارند این امر مانع آزادی و رشد و پیشرفت فردی ایشان خواهد بود. پرهزینه‌بـودن فرزندآوری، سخت‌شدن رفاه و توانایی‌نداشتن برای تربیـت شایسـتهٔ فرزنـد در شـرایط اجتمـاعی‌اقتصـادی کنونی نیز ازجمله عوامل بازدارنده‌ای است که اشتیاق به فرزنددارشدن را از آنان گرفته است و اهمیـت ایـن امر برای ایشان تا حدی است که برای اطمینان از واقع‌نشدن آن، زوجین مایل‌اند این امر را ضمن عقد نکاح شرط کنند تا پایبندی طرف مقابل دربارهٔ آن را دارای پشتوانهٔ قانونی گردانند.

مطابق مادهٔ ۱۱۱۹ قانون مدنی نیز به طرفین عقد ازدواج این حق داده شده است کـه هـر شـرطی را کـه مخالف با مقتضای عقد مزبور نباشد، در ضمن عقد ازدواج یا عقد لازم دیگر بگذارند و باتوجه‌به ادلهٔ وفای به شرط نظیر «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) و «المؤمنون عند شروطهم»، این شروط لازم‌الاتبـاع خواهـد بـود. نکتهٔ اساسی در این خصوص آن است کـه وضـع شـرط در ضـمن عقـد بـه‌صـورت صـحیح و مطـابق بـا ملاک‌های شرع باشد. این مسئله در مادهٔ ۲۳۲ قانون مدنی نیز اشاره شده و ذیـل شـروط باطـل غیرمفسـد عقد، یکی از این شروط را شرط نامشروع بیان داشته است. براین‌اساس چنانچـه شـرط، مخـالف شـرع یـا متضمن امری باشد که شرع مقدس آن را ممنوع کرده اسـت، باطـل خواهـد بـود. قـانون نیـز مشـروطعلیهِ این‌گونه شروط را ملزم به ایفای آن نمی‌کند.

در پژوهش پیش رو درصدد بررسی این مقوله برآمدیم که استیلاد حکمی الهی‌است که پـس از انعقـاد عقد نکاح، مقدمات آن فراهم شده و بر زوجین لازم است که اقدام به فرزندآوری کنند؛ لذا اشـتراط نبـودن آن ضمن عقد نکاح، نامشروع و باطل تلقی می‌شود یا آنکه در لسان شارع، حکم الزامی متوجه آن نیست و حقی است برای زوجین که اختیار استیفا یا عدم استیفای فعلیِ آن در نکاح به ایشان سپرده شده اسـت؟ در صورت حکم به مشروعیت شرط عدم استیلاد، آیا این حکم، تام و دربردارندهٔ تمامی زمان‌هـا و مکان‌هـا و مجوز به‌کارگیری انواع و اقسام روش‌های پیشگیری است؟

نظر به اهمیت شرعی و اجتماعی مسئلهٔ استیلاد در میان خـانواده‌هـای مسـلمان و بـه‌دلیل تغییـر نگـرش زوجین نسبت به فرزندآوری در عصر کنونی، این موضوع به یکی از جـدی‌ترین چالش‌هـای ایشـان تبـدیل

شده است و برخی از زوجین عقد را متبایناً بر عدم استیلاد منعقد کرده یا مایل‌اند کـه بـا اشـتراط آن ضـمن عقد ازدواج، آن را به الزامی ضمانت‌آور تبدیل کنند. باتوجه‌به ارائـهٔ آمارهـای غیررسـمی مبنـی بـر افـزایش ازدواج با شرط ضمنی و بنایی عدم استیلاد در میان افراد مسن، عقیم، و ناتوان جنسی، بیماران نخـاعی و... و نبود پژوهش و بررسی جامع و کامل دربارهٔ این موضوع نیز به نظر می‌رسد کـه بررسـی صـحت یـا عـدم صحت این شرط در نکاح با نظر به رویکردها و نیاز جامعه و جدیدبودن آن، لازم و ضروری است، به‌ویـژه که موضوع استیلاد و شروط راجع به آن باتوجه‌به نقش مهم و تأثیرگذاری که در نهاد خانواده ایفـا می‌کنـد، بسیار مغفول واقع شده است. براین‌اساس در پژوهش پیش رو به‌طور مسـتقل و منسـجم ابعـاد ایـن مسـئله را بررسی و ادلهٔ مشروعیت یا مشروعیت‌نداشتن شرط مذکور را بیان می‌کنیم.

مقالاتی نظیر «شرط فرزندآوری یا عدم آن» اثر محقق داماد و «وضعیت فقهی‌حقوقی شروط راجـع بـه فرزندآوری یا عدم فرزندآوری در نکاح» اثر نیک‌نژاد، صرفاً به بررسی ماهیت فرزندآوری و چیستی ارتبـاط آن با عقد نکاح به‌عنوان مقتضای ذات، اطلاق یا شرط ارتکـازی عقـد نکـاح و بیـان ادلـه بـه‌منظور اثبـات مدعای خویش پرداخته‌اند و محوریت بحث عمدتاً پیرامون ماهیـت اشـتراط اسـتیلاد بـه‌عنوان حـق زوج، زوجه یا زوجین بوده است. وجه تمایز مقالهٔ حاضر با مقالاتی نظیر این‌ها در این است که توجه نگارنـدگان معطوف به بیان وضعیت مشروعیت شـرط عـدم اسـتیلاد بـه‌طور خـاص اسـت و نظـر بـه تفـاوت مفهـوم مشروعیت نزد فقها و حقوق‌دانان، ابتدا مفهوم و ضابطهٔ مشروعیت از دیدگاه فقهای امامیه که موضوع بحث است، بیان و سپس با ارائهٔ ادله، به تبیین وضعیت صحت یا بطلان شرط عدم اسـتیلاد بـه‌دلیل مخالفـت بـا آنچه فقهای امامیه برای مشروعیتِ یک شرط لازم می‌دانند، پرداخته می‌شود.

نوآوری مقالهٔ حاضر افزون بر دیدگاهی متفاوت در بررسی شرط عـدم اسـتیلاد، بررسـی و بیـان نقـش عوامل فرعیِ مؤثر در صحت و مشروعیت نفس اشتراط یا عمل به شرط عدم استیلاد است. عـواملی چـون ابزار و روش‌های نوین پیشگیری از بـارداری و تـأثیر آن‌هـا در صـحت عمـل بـه شـرط مـذکور از رهگـذر به‌کارگیری این ابزار، برخورد وجوب وفای به شرط با تمکین واجب زوجین و صدمه به آن بـه‌دلیل عـواملی چون نداشتن ابزار پیشگیری یا خروج بدون اجازهٔ زوجه از منزل برای تهیهٔ این ابـزار و نیـز چگـونگی تـأثیر قواعدی چون عدم اختلال نظام در حکم به مشروعیت شرط عدم استیلاد، به‌تفصیل بحث و بررسـی شـده اند تا درنهایت به شناختی کامل و همه‌جانبه از وضعیت مشروعیت شرط عدم استیلاد و مسائل پیرامـون آن از دیدگاه فقهای امامیه دست یابیم.

پژوهش حاضر به روش توصیفی‌تحلیلی است. تجزیـه و تحلیـل اطلاعـات نیـز بـا روشـی عقلانـی و بررسی مفاهیم و اسناد و متون فقهی‌حقوقی و تحلیل استنباطی آن‌ها است و نتایج پژوهش نیـز کـاربردی و

تصمیم‌گرا می‌باشد.

۱. مفهوم استیلاد

در لغت، استیلاد به‌معنای طلب فرزند آمده است.[۱] این کلمه به‌معنای توانایی و استعداد باروری نیز به کار می‌رود.[۲]

در اصطلاح فقه استیلاد یا ام ولد اصطلاحی است دربارهٔ کنیزی که از مالک خود باردار شود (علامه‌حلی، تحریر الاحکام، ۹۵/۲؛ هاشمی شاهرودی و همکاران، المعجم الفقهی، ۲۸٤/۱).

فقها در فقه معمولاً از اصطلاح استیلاد برای بیان مفهوم فرزندآوری و تولیدِمثل استفاده می‌کنند (شبیری زنجانی، ۱۳۵۰/٤ و ۱۳٦۰؛ محقق کرکی، ۳۱۵/۱۳).

در این پژوهش نیز استیلاد در معنای اخیر به کار برده شده است و مقصود از شرط عدم استیلاد نیز تعهد بر اقدام‌نکردن به بارداری است که نوعی شرط فعل سلبی (منفی)[۳] در ضمن عقد نکاح می‌باشد؛ به این صورت که گفته شود: «به‌شرطی با تو ازدواج می‌کنم که از بارداری و فرزندآوردن خودداری کنی. مثلاً با یکی از راه‌های پیشگیری، مانع تولید فرزند شوی».

۲.مشروعیت و ضابطهٔ مخالفت شرط با آن از دیدگاه فقها

راجع به مفهوم مشروعیت، نزد فقها و حقوق‌دانان اختلاف‌نظر وجود دارد. در این پژوهش به تناسب موضوع، مفهوم مشروعیت نزد فقها بررسی می‌شود.

۲. ۱. مفهوم مشروعیت نزد فقها

باتوجه‌به عبارات فقهای امامیه می‌توان این تعریف را برای شرط نامشروع استنباط کرد: شرط نامشروع شرطی است که حداقل یکی از عناوین زیر بر آن منطبق باشد:

أ. شرطی که مخالف کتاب و سنت باشد (طوسی، ۲۹۷/۱؛ محقق حلی، الرسائل، ۱۳٦/۲؛ قمی سبزواری، ۲۵۹؛ علامه‌حلی، تذکرة الفقهاء، ۲٤٦/۱۰ و ۲٦۲؛ محقق کرکی، ۳۱/۱۳؛ طباطبایی حکیم، ۲۵۲/۱۲)؛

---

۱. «الاستیلاد لغة هو طلب الولد و شرعاً هو تصییر الجاریه ام ولد» (عبدالناصر، ۲۱٤/۸).

۲. «استیلاد لغة: مصدر استولد، یقال: استولد الرجل المراه، ای احبلها. فالاستیلاد هو الاحبال...یاتی الاستیلاد فی کلمات الفقها بمعنیین: اول بمعنی قابلیة الاحبال، فیکون مقابلا للعقم...الثانی: بمعنی الاحبال فعلا...»؛ (انصاری، کتاب النکاح، ۱٦۵/۳).

۳. مطابق مادهٔ ۲۳٤ قانون مدنی: «... شرط فعل آن است که اقدام یا عدم اقدام به فعلی بر یکی از متعاملین یا بر شخص خارجی شرط شود.» به قرینهٔ «اثباتا یا نفیاً» مذکور در مادهٔ ۲۳۷ قانون مدنی، شرط فعل اعم است از شرط انجام عمل (ایجابی-مثبت) و شرط ترک عمل (سلبی-منفی) و متعلق شرط فعل نیز ممکن است عمل حقوقی یا مادی باشد.

ب. حلالی را حرام یا حرامی را حلال کند (نراقی، عوائد، ۱٤۷/۱ و ۱٤۸؛ بحرانی، ۳۲/۱۹)؛

ج. شرطی که فی‌نفسه جایز نباشد (انصاری، المکاسب، ۲٥/٦).

عنوان سوم، تعریفی است که شیخ انصاری برای شرط نامشروع در نظر گرفته و برخی دیگر نیز به‌تبع ایشان قائل به آن هستند. اضافه‌شدن مفهوم جایزبودن شرط فی‌نفسه در تعریف شرط نامشروع انتقادات را به‌همراه داشته است؛ ازجمله سید در حاشیهٔ مکاسب این ایراد را به شیخ وارد کرده است که شرط مزبور در واقع به همان شرط اول؛ یعنی شرط مخالفت‌نداشتن با کتاب و سنت بازگشت می‌کند (طباطبایی یزدی، حاشیه، ۱۰۹/۲). به نظر نویسنده بعید نیست که چنین اشکالی صحیح باشد؛ چراکه معنای جایزبودن فی نفسه این است که چیزی را که شرعاً جایز نیست نمی‌توان شرط قرار داد و چنین معنایی به این بر می‌گردد که شرط مدنظر، ارتکاب فعل حرام یا ترک فعل واجب نباشد. لازمهٔ این مفهوم آن است که شرط مدنظر در کتاب و سنت، فعل واجبی نباشد که ترک آن حرام است، یا فعل حرامی نباشد که ارتکاب آن جایز نیست.

در مجموع می‌توان گفت ازنظر فقها شرط نامشروع همان شرط خلاف کتاب و سنت یا شرطی است که مستلزم تحریم حلال یا تحلیل حرام باشد.

۲. ۱. ۱. شرط خلاف کتاب و سنت

ضابطهٔ مخالفت با کتاب و سنت این است که شرط با آنچه شارع ثابت کرده است، نافی باشد یا با آنچه شارع آن را نفی کرده است، موافق باشد؛ در واقع ارتکاب حرام یا ترک واجبی شرط شود. مسلماً چنین شرطی مخالف کتاب و سنت است و چون ملتزم را به انجام امر غیرمشروع مکلف می‌کند، فاسد است. نتیجهٔ فساد چنین شرطی، عدم الزام مشروط‌علیه به انجام آن است. اما در صورت شرط ترک فعلی که واجب نیست یا انجام فعلی که حرام نیست (فرقی نمی‌کند که مباح باشد یا مکروه یا مستحب)، چنین شرطی با کتاب و سنت مخالفتی ندارد (احسانگر، ۳۹)؛ زیرا در خصوص احکام غیرالزامیه، بدون اشتراط هم این موارد را می‌توان انجام داد یا ترک کرد و خود شارع این اجازه را داده است؛ پس هرگاه فعل یا ترک امور مذکور در عقد شرط شود، وفای به آن شرط بر مشروع‌علیه واجب می‌شود (اسدی‌نیان، ٤۷).

در دیدگاه امامیه باتوجه‌به تصریح‌نشدن بر حکم استیلاد و وجود مبانی کشف مقاصد شریعت و با نظر به منابع امامیه اعم از دلیل عقلی و نقلی، لازم است مسئلهٔ استیلاد بررسی شود و حکم آن با مراجعه به کتاب و سنت کشف شود تا آثار و نتایج مربوط به آن به‌درستی مترتب شود؛ زیرا چنان‌که گفته شد هر شرط متضمنِ ترک امر مباح یا مستحب را نمی‌توان از مصادیق مخالفت با حکم شارع یا تحریم حلال دانست و درنتیجه آن را باطل و بدون اثر اعلام کرد.

۲. ۱. ۲. شرط مستلزم تحریم حلال و تحلیل حرام

هرگاه طرفین بر شرطی توافق کنند که براساس آن حکم حرامی مانند حرمت شرب خمر، حلال یا حکم واجبی مانند وجوب اقامهٔ نماز، حرام شمرده شود، یقیناً این شرط باطل و بدون اثر است، بلکه به اعتقاد بعضی از فقها این امر نامقدور و ناممکن است؛ زیرا تحریم حلال و تحریم حرام در محدودهٔ اختیارات انسان نیست و این امر در اختیار شارع است. بنابراین اگر به‌حسب حکم شرعی، امری حرام شده باشد، ولی به‌واسطهٔ شرط ضمن عقد، امر مدنظر بخواهد حلال یا امر حلالی بخواهد حرام شود؛ در چنین وضعیتی چون شرط و حکم آن موضوع متعارض هستند،[۱] شرط مقدور و لازم‌الوفا نیست.

۳. بررسی مشروعیت شرط عدم استیلاد از دیدگاه فقها

پیرامون حکم شرعی استیلاد از دیدگاه فقها می‌توان چنین گفت که در نگاه اول به ظاهر آیات و روایات این باب چنین به نظر می‌رسد که تکثیر نسل، عملی بسیار پسندیده و مطلوب شارع است. بنابراین نمی‌توان گفت مسئلهٔ استیلاد از موضوعات منطقة الفراغ محمدباقر صدر است (صدر، ۳۷۹) و شارع راجع به آن سکوت کرده است؛ چراکه مطابق آیات و روایات موجود، در دین مبین اسلام، فرزندداشتن و باقی‌گذاردن نسل بر هر مسلمان امری راجح و مطلوب است، اما این آیات و روایات در بیان حکم الزامی و وجوب عینی استیلاد صریح نیستند و عموماً حکایت از فضیلت و استحباب استیلاد دارند.

شایان ذکر است که در برخی مسائل، استحباب و وجوب کفایی جمع‌شدنی است؛ به این بیان که تا وقتی که عملی واجب عینی نشده است، مستحب باشد. چنان‌که ممکن است شغلی مانند قصابی مکروه باشد اما وجوب کفایی داشته باشد و گاهی برای اختلال‌نیافتن نظام واجب عینی شود، لذا به نظر می‌رسد استیلاد نیز از چنین وضعیتی برخوردار است. پذیرش وجوب کفایی استیلاد نیز منافاتی با مشروعیت اولیهٔ شرط عدم استیلاد ندارد و اگر شرایط به‌نحوی بود که فرزندآوری واجب عینی شد، شرط مذکور ازنظر دیگری حرام است که به این مطلب نیز به‌طور مفصل می‌پردازیم.

شارع نیز ضمانت اجرای تأمین مقصد حفظ نسل به‌عنوان یکی از مقاصد مهم شریعت را، ضمانت اجرای تکوینی قرار داده است که حتی وجوب عینی استیلاد نیز نمی‌تواند در تحقق بقای نسل با آن مقابله کند؛ به بیان دیگر هرچند لازمهٔ مهمل‌داشتن و موضوعیت پیداکردن شریعت، وجود مخلوقات و وجود مخلوقات مستلزم فرزندآوری است و این امر تنها از طریق وقوع نکاح صحیح میان مرد و زن ممکن است،

---

۱. تحقق تعارض به این صورت است که از یک سو با حکم وجوب وفای به شرط که مستفاد از احادیث وارده است مواجه هستیم و از سوی دیگر با حکم لزوم اجتناب از ارتکاب فعل حرام.

اما شایسته نیست که نکاح و حتی استیلاد بر افراد واجب شود، بلکه شارع با تدابیر حکیمانه‌اش مقدمات الزام تکوینی را مهیا کرده است. تکوین غریزهٔ جنسی، تمایل به جنس مخالف و ایجاد رابطه و ترتیب اثر غالبی ایجاد رابطه به امر تولید مثل، تمایل روحی و روانی زن و مرد به استیلاد و مقررکردن حس مادری و بسیاری از این امور تکوینی، همگی ضمانت اجرایی بر تحقق هدف غایی هستند.

در راستای تقویت دیدگاه مذکور و راجع به مشروعیت شرط عدم استیلاد، دلایل درخور توجهی وجود دارد: نخست آنکه اغراض شارع از نکاح، منحصر در استیلاد نیست (نراقی، مستند، ٧٦/١٦) و این امر را می‌توان از نگاهی به آیهٔ ۲۱ سورهٔ روم،[1] روایتی از امام رضا(ع) در تبیین فلسفهٔ ازدواج[2] و نیز روایتی از امام صادق(ع) در بیان حکمت‌های نکاح[3] دریافت که در آن‌ها استیلاد و تکثیر نسل، تنها یکی از اهداف و دلایل رغبت به نکاح بیان شده است. حقوق‌دانان نیز استیلاد را مقتضای ذات عقد نکاح ندانسته و حتی در اینکه این امر مقتضای اطلاق نکاح نیز باشد، تردید کرده‌اند (محقق داماد، ۱۷ به بعد)؛ یعنی ازنظر ایشان باروری همچون علقهٔ زوجیت نیست که ذات و جوهرهٔ عقد نکاح باشد، درنتیجه نادیده‌گرفتن آن در زندگی زناشویی موجب بطلان عقد نکاح نمی‌شود (قنبرپور، ۲۲۰). بنابراین رابطهٔ استیلاد و نکاح از نوعی نیست که با انتفای استیلاد، غرض شارع از جعل نکاح معطل بماند، بلکه استیلاد از حقوقی است که با توافق و تراضی زوجین و با استفاده از شرط ضمن عقد، اسقاط‌شدنی است.

باتوجه‌به جواز و صحت نکاح زنان عقیم و پیرزنان ازنظر فقهای امامیه درحالی‌که فاقد قابلیت باروری اند، روشن می‌شود هرچند فقها در باب همسرگزینی به صفت (ولوده)[4] و زایابودن زن توجه بسیاری داشته اند؛ آن را در زمرهٔ احکام استحبابی اختیار زوجه بیان کرده‌اند، نه وجوب (محقق داماد، ۲۰).

افزون بر آن هیچ‌یک از آیات و روایات، تصریحی به حکم اولی وجوب استیلاد ندارند و روایت نبوی

---

۱. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱).

۲. امام رضا(ع) در جایی ضمن تبیین فلسفهٔ ازدواج و تشویق به آن می‌فرمایند: «ولو لم یکن فی المناکحة و المصاهرة آیه محکمة و لاسنة متبعة و لااثر مستفیض لکان فیما جعل الله من بر القریب و تقریب البعید و تألیف القلوب و تشبیک الحقوق و تکثیر العدد و توفیر الولد لنوائب الدهر و حوادث الامور ما یرغب فی دونه العاقل اللبیب و یسارع الیه الموفق المصیب و یحرص علیه الادیب الاریب»؛ اگر دربارهٔ ازدواج و وصلت، آیه‌ای روشن (از قرآن) و سنتی پیروی‌شده (از پیامبر) و اخبار فراوان نبود، باز هم (آثار و برکاتی چون) نیکی‌کردن به خویشاوند، نزدیک‌ساختن افراد دور (به یکدیگر)، الفت‌بخشیدن میان دل‌ها، درهم‌تنیدن حقوق، افزودن بر جمعیت و اندوختن فرزند برای (رویارویی با) سختی‌های روزگار و پیامدهای زمانه، کافی بود که خردمند دانا به این کار رغبت کند و انسان رهیافتهٔ دوراندیش برای آن بشتابد (کلینی، ۷۰۰/۱۰).

۳. «و خلق للرجال النساء لیأنسوا ویسکنوا الیهن و یکن موضع شهواتهم و امهات اولادهم»؛ همانگونه که مشاهده می‌شود، حضرت آرامش روانی و نیاز جنسی را در کنار استیلاد بر شمرده است (حر عاملی، ۳۵۰/۲۰ و ۳۵۱).

٤. جابربن‌عبدالله می‌گوید: «نزد نبی اکرم بودیم که آن حضرت فرمودند: ان خیر نسائکم الولود الودود العفیفة العزیزة فی اهلها الذلیلة مع بعلها...»؛ همانا بهترین زنان شما زنان زایندهٔ بچه‌آورند که دوست‌داشتنی، پاک‌دامن، عزیز در نزد خانوادهٔ خویش و در برابر شوهر فروتن باشند...؛ (حرعاملی، ۲۸/۲۰ و ۲۹). همچنین از رسول اکرم روایت شده: «تزوجوا بکرا ولودا و لاتزوجوا حسناء جمیلة عاقراً فانی اباهی بکم الامم یوم القیامه»؛ با زنان بکر و زایا ازدواج کنید و با زنان زیباروی نازا ازدواج نکنید که من در روز قیامت به (زیادی) امت شما فخر می‌کنم؛ (همان، ٥٤/٢٠).

(تناکحوا تکثروا...)[1] نیز ظهوری در وجوب ازدواج از باب مقدمهٔ واجب برای تحقق استیلاد ندارد و به‌تعبیر محقق داماد (١٣) بنا بر تصریح همهٔ فقیهان، ازدواج در نفس‌الامر مستحب مؤکد و استیلاد و افزایش نسل مسلمانان از اهداف و حکمت بنیادی عقد نکاح است (غزالی، ٣٠٢) و نباید با ماهیت شرعی آن اشتباه یا خلط شود. در خصوص اینکه در برخی آیات، همچون آیهٔ ١٢ سورهٔ نوح فرزند امداد الهی خوانده شده است[2] نیز باید گفت که امداد الهی خواندن فرزند منافاتی با مشروعیت شرط عدم استیلاد ندارد، مگر آنکه با دلایل مشخص، نامشروع‌بودن شرط مشخص باشد؛ چراکه هر مطلوبی واجب نیست. در پاسخ به برخی از مفسران که در تفسیر آیهٔ ٢٠٥ سورهٔ بقره[3] هلاکت نسل را نوعی فساد و افساد فی‌الارض را حرام معرفی می‌کنند نیز می‌گوییم که اساساً موضوع محل بحث از مقولهٔ هلاکت نسل نیست. هلاکت نسل ناظر به نسل موجود است. لازمهٔ این تفسیر موسع از هلاکت نسل این است که اگر بدون شرط، زوجین مبادرت به فرزندآوری نکنند حرام باشد؛ درحالی‌که چنین حرمتی نداریم.

قول مشهور فقهای امامیه به جواز عزل (انزال نطفه خارج از رحم زن) (نراقی، مستند، ٧٥/١٦) که تنها در صورت رضایت‌نداشتن یا اشتراط با زن قائل به کراهت آن هستند نیز حکمی تنزیهی است و دلالتی بر نامشروع‌بودن شرط خلاف استیلاد ندارد؛ زیرا نتیجه و اثر عزل، عدم توالد و تناسل است که ازنظر فقهای متقدم در صورت رضایت زوجه و شرط‌کردن با وی جایز شمرده شده است. به قیاس اولویت می‌توان گفت که شرط عدم استیلاد نیز ازنظر ایشان شرطی صحیح است و هرچند در گذشته عزل تنها راه جلوگیری بوده است، تناسب حکم و موضوع ایجاب می‌کند که مصادیق دیگر جلوگیری از انعقاد نطفه مانند قرص و کاندوم و... حکمی مشابه عزل داشته باشند. دلیل عمدهٔ قائلان به جواز، روایات متعددی است که به‌طور مطلق بر جواز عزل دلالت دارند[4] و همین مطلق‌بودن روایات جواز عزل نیز دلیل بر عدم وجوب عینی استیلاد است؛ زیرا در غیر این صورت باید در این روایات، قیدی می‌آمد. همچنین به قرینهٔ روایات قول به

١. «تناکحوا تکثروا فانی اباهی بکم الامم یوم القیامه ولو بالسقط»؛ ازدواج کنید و (با فرزندآوری) زیاد شوید که من به‌خاطر (فزونی) شما در قیامت بر (دیگر) امت‌ها مباهات می‌کنم، حتی به‌وسیلهٔ فرزندان سقط‌شدهٔ شما؛ (مجلسی، ٢٢٠/١٠٠).

٢. «وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ» (نوح: ١٢).

٣. «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ».

٤. محمدبن‌مسلم می‌گوید از امام صادق(ع) دربارهٔ عزل پرسیدم. امام فرمودند: «ذاک الی الرجل یصرفه حیث شاء»؛ امر آن به دست مرد است، هرگونه که بخواهد آن را اعمال می‌کند (کلینی، ١٥٤/١١). امام باقر(ع) در پاسخ به این سؤال که آیا مرد می‌تواند از زن آزادهٔ خود عزل نماید، فرمودند: «ذاک الیه، ان شاء عزل، و ان شاء لم یعزل»؛ امر آن به دست مرد است، اگر بخواهد عزل می‌کند و اگر بخواهد عزل نمی‌کند (قحف، ٥٤٠/١). در نقل دیگری محمدبن‌مسلم از ابی‌جعفر(ع) می‌گوید که ایشان فرمودند: «لابأس بالعزل عن الامرأة الحره ان احب صاحبها و ان کرهت لیس لها من الامر شی»؛ اشکالی در عزل‌نمودن زن آزاده ـ هرچند زن نسبت به آن کراهت داشته باشدـ نیست، اگر شوهر وی بدان تمایل داشته باشد و در این مورد برای زن چیزی نیست (حقی ندارد) (کلینی، ١٥٤/١١).

جواز، هر روایت دیگری که ظهور در حرمت داشته باشد، بر کراهت حمل خواهد شد و نهی آن‌ها نهی تنزیهی و اخلاقی به شمار می‌آید، به‌خصوص اینکه روایات دال بر جواز، مطابق با قول مشهور به جواز عزل و اصالة‌الحلیة است؛ لذا در کنار روایات حرمت، ترجیح با جواز است. اما وجود روایات دال بر کراهت سبب می‌شود حکم عزل را در موردی که زوجه رضایت ندارد، جواز همراه با کراهت بیان داریم.

باتوجه‌به جواز و صحت شرط عدم نزدیکی از دیدگاه فقها و حقوق‌دانان در عقد نکاح (طوسی، نهایه، ٤٧٤؛ شهیدثانی، ۲٤٧/۸تا۲٤۸؛ محقق حلی، قواعد، ۳۸/۲؛ انصاری، کتاب النکاح، ۲۸۱؛ خمینی، ٤۳۹/۲)، شرط عدم استیلاد نیز به قیاس اولویت چنین وضعیتی دارد؛ چراکه اگر شرط عدم استیلاد خلاف کتاب و سنت و نامشروع بود، منطقی به نظر نمی‌رسید که شرط عدم نزدیکی از باب تقدم و ملازمه با استیلاد و ازآنجاکه با انتفای وطی، استیلاد نیز متنفی خواهد بود، ازنظر فقها جایز باشد. اگر استیلاد در عقد نکاح ضرورت داشت، نزدیکی نیز از باب وجوب مقدمهٔ واجب باید الزام می‌شد، نه اینکه حکم به صحت و جواز شرط عدم آن به‌طور مطلق داده شود. آنچه تا حدودی مؤید این استدلال است اصطلاحات به‌کاررفته در متن روایات مستند این نظر و عباراتی است که فقها در بیان مطلب استفاده کرده‌اند: در متن روایات و عبارات اکثر فقها از اصطلاح افتضاض (اقتضاض) استفاده شده است (طوسی، نهایه، ٤٧٤؛ شهیدثانی، ۲٤٧/۸؛ انصاری، کتاب النکاح، ۲۸۱). این اصطلاح به‌معنای ازالهٔ بکارت کردن است، ازاین‌رو وقتی شرط عدم ازالهٔ بکارت ازنظر این فقها صحیح است، در واقع به‌طور ضمنی شرط عدم استیلاد هم شده است؛ چراکه حتی درصورتی‌که امکان فرزندآوری بدون نزدیکی طبیعی هم وجود داشته باشد با وضع حمل، بکارت زن زائل می‌شود. ممکن است گفته شود زایمان طبیعی تنها راه وضع حمل نیست و امکان زایمان با عمل جراحی نیز وجود دارد یا اینکه باتوجه‌به روش‌های جدید باروری مصنوعی اصلاً نیازی به حامله‌شدن زن هم ممکن است نباشد! ولی درهرحال باید توجه داشت که مقنن معمولاً برای موارد غالب، قاعده وضع می‌کند و نمی‌توان با موارد استثنایی قاعده را بر هم زد.

تصریح فقها به اینکه زن می‌تواند حتی بدون اجازهٔ شوهر درصورتی‌که به حقوق زناشویی لطمه وارد نشود و برای خود او ضرر بسیار نداشته باشد، وسایل پیشگیری از بارداری موقت را به کار بندد و مرد نباید او را به فرزندآوری مجبور کند (خویی، منهاج، ۲۸٤/۲؛ خویی، منیة، ۱۲۱/۱؛ گلپایگانی، ۱۷۳/۲) نیز بیانگر آن است که استیلاد نه ازنظر فقهای متقدم و نه طبق دیدگاه فقهای متأخر، حکم الزامی ندارد تا اشتراط خلاف آن نامشروع تلقی شود. از ادلهٔ جواز پیشگیری نیز می‌توان به اصل اباحه و قاعدهٔ سلطنت اشاره کرد؛ چراکه اصل بر مباح‌بودن چنین عملی است. اصالت اباحه قاعده‌ای مشهور میان اصولیان در شبهات حکمیه است که فقیه به یکی از این دو معنا آن را به کار می‌گیرد: معنای اول اثبات اباحهٔ ظاهری در

سطح یک اصل عملی در موارد شک و جایی‌که فقیه بعد از جست‌وجو کردن، به‌دلیل منع‌کننده‌ای دست نیابد. در چنین مسئله‌ای فقیه به‌مقتضای اصول عملیه مراجعه می‌کند که یا استصحاب اباحه‌ای است که قبل از شرع بوده است یا اصالةالبرائهٔ شرعی یا عقلی؛ معنای دوم اثبات اباحهٔ واقعی با بعضی از عمومات قرآنی و روایاتی که دلالت دارند همه چیز مباح است مگر عناوینی که حرمت شرعی‌شان با ادلهٔ دیگر اثبات شده باشد مثل خمر. بنابراین هرگاه در حلال یا حرام‌بودن امری تردید کنیم، اصل اباحه را جاری و حکم به عدم حرمت آن امر می‌کنیم؛ زیرا آنچه نیازمند نص است الزامات قانونی است وگرنه نبود الزامات قانونی احتیاجی به نص ندارد. پس اصل در اشیا قبل از ورود شرح اباحه است؛ زیرا هیچ‌گونه دلیلی دلالت ندارد که این عمل ضرر دنیوی دارد و برای اثبات ضرر اخروی نیز باید دلیل شرعی اقامه شود. فرض ما بر این است که فاقد دلیل شرعی هستیم، زیرا در صورت وجود عقاب، لازم بود خداوند به ما اعلام فرماید. نتیجه می‌گیریم هر دو ضرر دنیوی و اخروی منتفی است؛ بنابراین اباحه حاکم است و منعی برای پیشگیری وجود ندارد.

به‌استناد قاعدهٔ سلطنت، زوج مالک نطفه و زوجه مالک رحم خویش است و اصل سلطهٔ انسان بر نفس خود اقتضا می‌کند که اختیار انعقاد نطفه یا عدم آن به دست همسران باشد. به نظر می‌رسد این، قاعدهٔ سلطنت در اموال را در بر می‌گیرد؛[1] ولی تسلط انسان بر نفس و حقوق خویش امری است که حسب بنای عقلا و الغای خصوصیت از باب مناسبت حکم و موضوع ثابت است (مکارم شیرازی، القواعد، ۳۷/۲). انسان به طریق اولیٰ بر حقوق، منافع، اعضا و جوارح خود نیز سلطه دارد؛ ازاین‌رو در خصوص استیلاد نیز می‌توان گفت زوج این حق را دارد مطابق قاعدهٔ تسلیط، به طریقی از انعقاد نطفهٔ خویش در رحم زن امتناع ورزد. برای زوجه نیز چنین حقی ثابت است، مگر اینکه شرط ضمن عقد یا تبانی بر عدم آن صورت گرفته باشد (قنبرپور، ۸۳).

مقتضای اصل عملی به هنگام شک در وجوب استیلاد بر یکی از همسران نیز واجب‌نبودن است؛ زیرا بی‌گمان در آغاز ازدواج بر همسران واجب نیست که فوراً صاحب فرزند شوند و هر زمان پس از آن شک شود که آیا چنین وجوبی آمده یا نه؟ مقتضای استصحاب واجب‌نبودن استیلاد و فرزندآوری است. اگر به هر دلیل استصحاب جاری نشود، شک در وجوب زائد است و اصل برائت جاری می‌شود (موسوی، ۱۲۷).

صحیح است اگر گفته شود کثرت جمعیت، مطلوب اولی شارع است، ولی شارع بنا بر مصلحتِ جمع آن را واجب اعلام نکرده است؛ چراکه انسان موجودی است اجتماعی و شرایط اجتماع و زمان و مکان در

---

۱. الناس مسلطون علی اموالهم.

این مسئله بسیار دخالت دارد. لذا مصلحت جامعه باید در تصمیم‌گیری برای استیلاد لحاظ شود و شاید شارع نیز به همین دلیل آزادی ارادهٔ افراد در امر استیلاد را پذیرفته است و نمی‌پسندد که طرفین صرفاً به‌دلیل الزام شرعی اقدام به فرزندآوری کنند، درحالی‌که شاید آمادگی روحی و جسمی پذیرش مسئولیت‌های ناشی از آن را نداشته باشند و شرایط جامعه نیز برای پذیرش و پرورش کودک مهیا نباشد. براین‌اساس شارع نمی‌پسندد که این امر مقدس درنهایت منجر به تباهی زندگی، آیندهٔ فرزند و حتی شکست در عقد نکاح زوجین شود و بنای عقلا و هر عقل سلیمی نیز چنین استدلالی را می‌پذیرد.

بر اساس آنچه گذشت روشن می‌شود که اشتراط عدم استیلاد در نکاح مشروع است و منافاتی ندارد با آنچه در کتاب و سنت در خصوص استیلاد آمده است.

عده‌ای دیگر شرط عدم استیلاد را ازآن‌رو نامشروع می‌دانند که شرط مذکور، حلیت استیلاد را از بین می‌برد و موجب تحریم آن می‌شود؛ به این بیان که پس از انعقاد عقد نکاح، نزدیکی بر طرفین مباح می‌شود و ایشان می‌توانند امر استیلاد را محقق سازند. بنابراین اگر شرطی بگوید که اقدام به باروری و استیلاد جایز نباشد، این شرط نامشروع و باطل خواهد بود.

چنان‌که گذشت متعلق این شرط، ترک عمل واجب یا فعل حرام نیست، پس چنین شرطی صحیح است و مشمول مستثنای قاعدهٔ المومنون عند شروطهم نیست؛ زیرا آنچه از این حدیث استثنا و نهی شده است، تحریم حلال یا تحریم مباح و مستحب است که به‌دلیل مخالفت با کتاب و سنت فاسد است. ولی فعل امرِ مباح یا مستحبی که قبل از وجود شرط نیز می‌توان آن را ترک کرد یا انجام داد، اگر به‌سبب شرط بخواهیم انجام و ترکش را بر مشروط‌علیه الزام کنیم، صحیح و مشمول این قاعده است؛ چراکه شرط مذکور حلیت استیلاد را از بین نمی‌برد، بلکه جلوی فعلیت آن را می‌گیرد و به‌صورت شرط فعل سلبی، طرفین ضمن عقد نکاح بر یکدیگر شرط می‌کنند که حق خود را استیفا نکنند، درحالی‌که اصل جواز استیلاد زیر سؤال نمی‌رود و طرفین نیز آن را قبول دارند.

۴. نقش روش‌ها و ابزار پیشگیری نوین در مشروعیت شرط عدم استیلاد

مسئلهٔ بحث ما با موضوع پیشگیری از بارداری گره خورده است و تا حد بسیاری به هم مرتبط‌اند؛ از این نظر که معمولاً بچه‌دارنشدن با پیشگیری همراه است.

درصورتی‌که پیشگیری به‌دلیل ارتکاب یک سری افعال، حرام باشد؛ معلوم است که پایبندی به شرط عدم استیلاد نیز از رهگذر ملازمه با ارتکاب آن افعال جایز نخواهد بود، لذا برای عمل به شرط مذکور باید روشی از پیشگیری را مرتکب شد که در نظر شرع حرام نباشد.

امروزه به‌منظور جلوگیری از داشتن فرزند، وسایل پزشکی، داروها و جراحی‌های گوناگونی برای پیشگیری از بارداری استفاده می‌شود. روش‌های نوین ضدباروری که به‌طور گسترده استفاده می‌شوند سبب ناهنجاری‌هایی در قلمروِ زیست خانوادگی شده است. ازجملهٔ آن‌ها که منجر به عقیم‌شدن دائمی می‌شود، بستن لوله است. بستن لوله گاهی به‌صورت موقت و از طریق گذاشتن مانع داخل رحم صورت می‌گیرد و زمانی هم به‌صورت دائمی و از طریق عمل وازکتومی[1] و توبکتومی[2] انجام می‌گیرد.

غالب فقها ازجمله آیات عظام خمینی، مکارم، فاضل، بهجت، صافی، نوری و وحید با وجود پذیرش اصل پیشگیری، عقیم‌سازی به‌گونه‌ای که فرد دیگر نتواند فرزند بیاورد را نپذیرفته‌اند و حکم به حرمت آن داده‌اند (اکبری، ٤٨)؛ بدین استدلال که عقیم‌سازی گونه‌ای زیان‌رساندن به نفس محسوب می‌شود و اضرار به نفس نیز ازنظر شرعی حرام است.

«وازکتومی درصورتی‌که طبق نظر متخصصان مورداعتماد، ضرورت فردی یا اجتماعی اقتضا کند، مانعی ندارد والا جایز نیست و عمل توبکتومی اگر موجب عقیم‌شدن دائمی شود اشکال دارد؛ ولی درصورتی‌که خطری از ناحیهٔ بارداری متوجه مادر باشد، مانعی ندارد» (مکارم‌شیرازی، احکام پزشکی، ١/ ٦٧).

برای این مسئله این اشکال نیز ذکر شده است که اگر این عمل مستلزم حرام شود، اکثر علما قائل به حرمت هستند؛ ازجمله آیات عظام خامنه‌ای و سیستانی این کار را به‌شرطی که باعث زیان جدی چون نقص عضو و نگاه و لمس حرام نشود، جایز می‌دانند (اکبری، ٤٩). به عقیدهٔ برخی دیگر اضرار به نفس در جایی که انگیزهٔ عقلایی وجود داشته باشد، حرام نیست؛ مخصوصاً اگر نازاسازی پس از زادن چند فرزند باشد که نیازشان از این نظر مرتفع شده است و اقدام به نازاسازیِ دائم، مصداق اضرار به نفس نخواهد بود (طلعتی، ٢٤٧). در مواردی که به تشخیص اهل خبره کنترل جمعیت ضرورت داشته باشد نیز برای جلوگیری از انعقاد نطفه استفاده از هر وسیلهٔ مشروعی که بی‌ضرر باشد و باعث نقص بدنی زوج و زوجه نشود، ذاتاً مجاز است (مکارم‌شیرازی، احکام پزشکی، ٦٥/١).

---

١. (Vasectomy): وازکتومی به بستن لوله‌های منی (اسپرم) در مردان گفته می‌شود که یک روش جلوگیری از فرزندآوری دائمی است. عمل بازگرداندن وازکتومی، وازوازوستومی (Vasovasostomy) نام دارد که نیاز به بیهوشی عمومی یا بی‌حسی نخاعی دارد و حدود ٢ تا ٣ ساعت طول می‌کشد و جراحی دقیق و حساب‌شده‌ای است.

٢. (Tubectomy): توبکتومی بستن لوله‌های رحمی در زنان است، در این عمل طی بیهوشی عمومی یا بی‌حسی موضعی لوله‌های رحمی بسته می‌شود تا از رسیدن اسپرم و تخمک به یکدیگر و تشکیل سلول تخم جلوگیری شود. عمل توبکتومی از وازکتومی مشکل‌تر است و یک روش جلوگیری از حاملگی دائمی محسوب می‌شود.

راجع به خوردن دارویی که مانع انعقاد نطفه می‌شود، استفاده از این روش را فقها به دو شرط مضرنبودن (خویی و تبریزی، احکام جامع، ۲٤۰ و ۲٤۲) و رضایت همسر جایز دانسته‌اند: «استفاده از داروهایی که از طریق عضلانی تزریق می‌شوند و برای مدت معینی اثرات ضد حاملگی دارند، درصورتی‌که ضرر قابل ملاحظه‌ای نداشته باشند و همسر راضی باشد، مانعی ندارد» (مکارم شیرازی، احکام پزشکی، ۱/ ٦۷). آیت‌الله بهجت نیز جلوگیری موقت از بارداری را اگر مستلزم لمس یا نظر حرام نباشد، جایز دانسته است (بهجت، ۷۰).

برخی نیز استفاده از ابزار و دستگاه‌هایی که در طب نوین برای پیشگیری در نظر گرفته شده و آن‌ها را در رحم کار می‌گذارند تا موجب انسداد دریچهٔ رحم شود یا مواد فعال در منی را نابود کند؛ درصورتی‌که مباشر این عمل، زوج یا زوجه باشند و مستلزم نظر و لمس حرام نباشد، بلامانع می‌دانند (خویی و تبریزی، احکام جامع، ۲٤۷).

امتناع زوجه از بارداری مانند اینکه قرص یا دارویی، مصرف یا آمپولی تزریق کند که از انعقاد نطفه ممانعت کند یا عملی انجام دهد که مانع انزال در زن و لقاح با نطفهٔ مرد شود، با رضایت شوهر مجاز است. همچنین اگر ضمن عقد شرط کرده باشند یا اینکه به‌سبب یکی از عناوین ثانویه از مرض یا حرج و مانند آن از فرزندآوری امتناع کند، اما اقدام به عملی که موجب عقیم‌شدن یا ممانعت دائمی از باروری شود بدون اینکه بیماری یا اضطراری وجود داشته باشد، حرام است؛ زیرا مصداق جنایت واردکردن یا نقص بر نفس است (هاشمی شاهرودی و همکاران، موسوعه، ۲۳/٦).

با بررسی نظرات فقها پیرامون مسئلهٔ پیشگیری روشن می‌شود که غالب ایشان بر لزوم وجود رضایت تأکید داشته‌اند. نکتهٔ درخور توجه در مبحث مدنظر ما این است که در فرض پژوهش پیش‌رو، زوجین عدم استیلاد را ضمن عقد نکاح با یکدیگر شرط کرده‌اند و این اشتراط بیانگر رضایت دو طرف راجع به جلوگیری از باروری است. نکات دیگری که فقها بر آن تأکید داشته‌اند، عدم جواز استفاده از داروها و ابزاری است که منجر به نقص، فساد عضو یا ورود ضرر به بدن شود یا مستلزم لمس یا نظر بر عورت توسط کسی باشد که برای وی این امور جایز نیست. ایشان همچنین عقیم‌سازی را ازآن‌رو جایز نمی‌دانند که مصداق اضرار به نفس و بازگشت‌ناپذیر است. براین‌اساس اگر ضمن عقد نکاح عدم استیلاد شرط شود، این شرط فی‌نفسه شرطی است مشروع و مشمول قاعدهٔ (المومنون عند شروطهم)، ولی چنانچه طرفین برای عمل به این شرط از روش‌ها و ابزاری که استفاده از آن‌ها جایز نیست، بهره ببرند؛ عمل به شرط مذکور نیز از این رهگذر و به‌دلیل ملازمه‌اش با ارتکاب حرام، جایز نخواهد بود.

۵. نقش تمکین در مشروعیت شرط عدم استیلاد

از نخستین وظایف زن در برابر شوهرش تمکین جنسی است. البته این حق طرفینی است؛ یعنی بر مرد نیز واجب است که نیاز جنسی زن را برآورده کند. ازاین‌رو بحث در هر دو مقام دنبال می‌شود.

۱. ۵. ۱. تمکین زن

حق مرد بر زن این است که زن در هر زمان و مکانی که منع شرعی یا عرفی وجود نداشته باشد، خود را در اختیار مرد بگذارد تا از او بهرهٔ جنسی ببرد. آنچه از کلام فقها به دست می‌آید نیز این است که تمکین به صورت کامل و بدون قید و شرط خاصی بر زن واجب است. بنابراین می‌توان تمکین‌نکردن را دارای دو مصداق دانست: تمکین‌نکردن به‌طورکلی و تمکین به‌طور ناقص.

بدیهی است که مصداق آشکار تمکین‌نکردن، تمکین‌نکردن به‌طورکلی است که با بحث ما ارتباطی ندارد. تمکین ناقص با بحث مدنظر ما مرتبط است و این ارتباط، آن جایی است که به‌دلیل اشتراط عدم استیلاد صدمه‌ای به تمکین زن وارد شود؛ مانند آنکه زن تمکین را به حالت خاص یا زمان خاصی مشروط کند یا عملی مرتکب شود که سبب کاهش لذت جنسی یا عوارض روحی و جسمی شود. این حالت می‌تواند مصادیق فراوانی داشته باشد. برخی از این مصادیق مرتبط با بحث ما عبارت‌اند از: ۱. در زمانی که مرد درخواست تمکین کند، زن به‌سبب نداشتن وسایل پیشگیری تمکین نکند و آن را به وقت دیگری موکول کند؛ ۲. زن از وسیله‌ای برای پیشگیری استفاده کند که باعث لذت‌نبردن یا کاهش لذت مرد شود؛ ۳. زن از لوازمی برای پیشگیری استفاده کند که دوران قاعدگی را نامنظم کند و وجود خون‌ریزی و ترشحات هرچند شرعاً باعث حرمت نزدیکی نباشد، باعث تنفر مرد شود (سیستانی، ۵۲)؛ ٤. زن برخی لوازم پیشگیری مانند قرص مصرف کند که موجب افسردگی و تغییر روحیهٔ او شود و او را از حالت عادی خارج کند (همان، ۵۱ و ۵۳)؛ ۵. استفاده از لوازم پیشگیری، نیازمند خروج زن از منزل بدون رضایت شوهر باشد.

باتوجه‌به روایات و سخنان فقها روشن می‌شود که همهٔ این حالت‌ها نیز حرام است. دراین‌باره می‌توان به آیهٔ ۲۳۳ سورهٔ بقره تمسک کرد: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ»؛ زیرا بنا بر روایات معتبر، مراد از نهی از مضاره در این آیه، نهی از ترک جماع است.

در روایت صحیحه‌ای آمده که ابوالصباح کنانی از امام صادق(ع) معنای این آیه را پرسید،. حضرت در پاسخ فرمود: «دایه‌هایی بودند که هرگاه شوهرشان قصد نزدیکی با آنان می‌کرد، زن دستش را به‌سوی شوهر می‌گرفت و می‌گفت: نمی‌گذارم (با من آمیزش کنی)؛ زیرا می‌ترسم باردار شوم و به بچه‌ای که شیرش می‌دهم آسیب برسد و گاه نیز مرد او می‌گفت: با تو آمیزش نمی‌کنم؛ زیرا می‌ترسم باردار باشی و من باعث قتل فرزندم بشوم. ازاین‌رو خداوند نهی کرد که مبادا زن به مرد یا مرد به زن زیان برساند» (شبیری زنجانی،

۵/ ۱٤٨۵ و ۱٤٨٦).

چنان‌که مشاهده می‌شود روایت تصریح می‌کند که زن یا مرد حق ندارند به‌سبب عـذری ماننـد داشـتن فرزند شیرخوار و نگرانی از اذیت‌شدن او، از مباشرت خودداری کنند؛ به‌طریق اولیٰ جایی‌که اصـلاً عـذری وجود نداشته باشد، ترک مباشرت حرام خواهد بود. بنابراین عمل به شـرط عـدم اسـتیلاد نبایـد بـه تمکـین زوجه صدمه‌ای وارد کند و مستلزم ارتکاب حرام در این خصوص شود.

۲. ۵. ۲. تمکین مرد

معروف این است که حق جنسی زن بر مرد فقط نزدیکی‌کردن در هر چهار ماه یک بـار اسـت. محقـق حلی در شرایع عدم جواز ترک وطی بیش از چهار ماه را یادآور شده است (۲۱٤/۲) و به‌تبع ایشـان بسـیاری از علما همین را نقل کرده‌اند. شهید ثانی این حکم را محل اتفاق دانسته است (شهید ثانی، ٦٦/۷).

برخی از مواردی که می‌توان عمل مرد را در راستای عمل به شرط عدم استیلاد دربارهٔ صدمه به تمکـین وی حرام دانست، عبارت‌اند از: ۱. مرد به‌سبب نداشتن وسیلهٔ پیشگیری از بـارداری، نزدیکـی را آن‌قـدر بـه تأخیر بیندازد که زن تحت فشار قرار گیرد؛ ۲. مرد از وسیله‌ای مانند کاندوم اسـتفاده کنـد کـه سـبب ضـرر جسمی به زن مانند سوزش و خارش شود.[1]

۶. حکم ثانوی استیلاد

اعلام وضعیت مشروعیت شرط عدم استیلاد و صحت یا بطلان آن، بسـتگی تـام بـه اوضـاع هـر دورهٔ زمانی و هر منطقه دارد؛ چراکه استیلاد افزون بر جنبهٔ فردی آن در روابط زوجین و خانواده، جنبهٔ اجتمـاعی نیز دارد و چه‌بسا بُعد اجتماعی حائز اهمیت بیشتری است. براین‌اساس هرچنـد حکـم فقهـی اسـتیلاد در شرایط عادی جامعه از احکام الزامی نیست؛ تحت شرایط خاصـی افـزودن نسـل و فرزنـدآوری در جامعـه واجب می‌شود. لذا اظهارنظر کلی برای تمام کشورها و در تمام زمان‌ها راجع به صحت و بطلان شرط عدم استیلاد صحیح نیست؛ به‌عبارت دیگر حکم غیرالزامی مذکور، حکمی مطلـق نیسـت کـه همـهٔ زمان‌هـا و مکان‌ها را در بر گیرد.

در ادامه مواردی بیان می‌شود که در صورت تحقق آن‌ها، حکم غیرالزامـیِ اسـتیلاد تغییـر و اسـتیلاد و فرزندآوری در چنین شرایطی ضرورت می‌یابد. یقیناً اشتراط عدم استیلاد یا پایبنـدی بـه آن در ایـن شـرایط جایز نخواهد بود.

[در چکیده بیان شد که اگر تحت شرایطی فرزندآوری در جامعه ضرورت یابد، حکـم ثـانوی اسـتیلاد

۱. سیستانی این بحث را مطرح کرده است که زن می‌تواند با استفاده مرد از وسایل پیشگیری، در صورت ایجاد سوزش و خارش از تمکین خودداری کند (۲۵).

وجوب و الزام خواهد بود. در این قسمت نیز شرایطی که در صورت وقوع آن‌ها، جامعه به استیلاد و فرزندآوری ملزم خواهد بود و و حکم اولیهٔ غیرالزامی استیلاد به حکم ثانویِ الزام و وجوب تبدیل خواهد شد، بیان شده است. در چنین شرایطی که حکم شرعی استیلاد وجوب است، اشتراط عدم استیلاد یقیناً مصداق مخالفت با شرع خواهد بود].

۳. ٦. ۱. حفظ نظام

ازآنجاکه حفظ حکومت اسلامی، موجودیت و کیان مسلمانان واجب است، از صدر اسلام تاکنون رهبران و اندیشوران اسلامی به ممنوعیت آنچه موجب اختلال نظام می‌شود حکم داده‌اند و در مقابل، حفظ نظام و مقدمات ضروری آن را واجب دانسته‌اند. طبق مقتضای قاعدهٔ وجوب مقدمهٔ واجب، مقدمات آن نیز از هر نوع و سنخی که باشند واجب خواهند بود. بدیهی است که استیلاد و تکثیر نسل از مقدمات واضح حفظ نظام است. بنابراین استیلاد که در آموزه‌های اسلام امری ممدوح است، در شرایط کاهش جمعیت و بیم تضعیف نظام، از باب مقدمهٔ واجب ضرورت می‌یابد و واجب می‌شود و این اقتضای قاعده (ضرورت حفظ نظام) است؛ چراکه حفظ مملکت اسلامی ممکن نمی‌شود، مگر به‌واسطهٔ حفظ نسل بشر از اضمحلال و تکثیر آن (جعفریان، ۱۹۹/۱). این قاعده صرفاً به نظام حکومتی اشاره ندارد، بلکه نظر آن بیشتر به عدم اختلال نظام عام اجتماعی است که نظام سیاسی و حکومتی را هم شامل می‌شود.

٤. ٦. ۲. لاضرر

بنا بر قاعدهٔ لاضرر و لاضرار فی الاسلام، حکم ضرری در شرع اسلام منتفی است و با وقوع عنوان ضرر، حکم اولی مرتفع و حکم دیگری جایگزین آن می‌شود. این قاعده علاوه بر ضرر شخصی، ضرر نوعی را هم شامل می‌شود؛ چراکه در احکام اولیهٔ اسلام به‌طورکلی این اصل؛ یعنی عدم زیان عامه و تقدم مصالح جمعی بر مصالح افراد رعایت شده است. ضرر عمومی را در سالمندشدن جمعیت کشور و آثار سوء سیاسی، نظامی، اقتصادی و اجتماعیِ کاهش جمعیت می‌توان یافت. ازاین‌رو بر مبنای قاعدهٔ لاضرر، در چنین شرایطی استیلاد ضرورت می‌یابد و واجب می‌شود؛ لذا همگان باید ملزم به استیلاد شوند تا جامعه از چنین وضعی نجات یابد.

۵. ٦. ۳. نفی سبیل

تعداد جمعیت ملت‌ها از عوامل اقتدار و حاکمیت سیاسی آنان محسوب می‌شود. بر اساس قاعدهٔ نفی‌سبیل اگر تعداد جمعیت مسلمانان در یک سرزمین اسلامی نسبت به سایرِ ادیان موجود، کاهش یابد و بیم غالب‌شدن جمعیت کفار بر مسلمانان و تغییر حکومت اسلامی برود، بر حکومت و مسلمانان واجب است که اهداف و برنامه‌های خود را در راستای حفظ نظام اسلامی و جلوگیری از سلطهٔ کفار بر مسلمانان قرار دهند

(حاجی‌هادی و دیگران، ۱۷۱). براین‌اساس اگر مسلمانان در اقلیت قرار بگیرد و شمار دشمنان و کفار پیش بگیرد، استیلاد و تکثیر نسل واجب خواهد بود.

٦. ٦. ٤. نفی عسروحرج

عسروحرجِ رافعِ تکلیف، آن است که مستلزم مشقت شدید باشد و مردم برحسب عادت نمی‌توانند آن را تحمل کنند. البته شایان ذکر است که قید تحمل‌ناپذیربودن، امری عرفی و معادل عبارتِ لایتحمل عادة، در متون فقهی است و در دین مبین اسلام، عسروحرج خواه جسمی و خواه روحی نفی شده است (مصطفوی، ۲۹۸؛ مکارم‌شیرازی، احکام النساء، ۲۲۵/۱). راجع به شرط عدم استیلاد در نکاح، چنانچه طبق توافق زوجین مشخص شد که مشروط‌له و مشروط‌علیه کیست، طبق توافق آن‌ها این امر مشخص می‌شود و در صورت انصراف مشروط‌علیه از شرط خود و خواستن فرزند، می‌تواند آن شرط را اسقاط کند. ولی در غیر این حالت و در حالتی‌که از مفاد توافق زوجین این امر مشخص نباشد، هردو به یک اعتبار مشروط‌له و به یک اعتبار مشروط‌علیه خواهند بود و درصورتی‌که یکی از ایشان از شرط منصرف شود و آن را از جانب خود اسقاط کند، مفاد شرط به نفع طرف دیگر وجود دارد و اسقاط‌کننده ملتزم به مفاد آن خواهد بود؛ زیرا در شرایطی که شرط به سود طرفین باشد، سقوط آن تنها به تراضی امکان دارد. به نظر می‌رسد در چنین شرایطی طرفی که از شرط منصرف و خواستار فرزند باشد، اگر پایبندی به آن شرط و نداشتن فرزند سبب اعسار و مشقت شدید وی شده باشد، به حکم ثانوی طرف مقابل دیگر حق امتناع ندارد؛ زیرا در شریعت مقدس اسلام حرج نفی شده است.

نتیجه‌گیری

مطابق مادهٔ ۱۱۱۹ قانون مدنی، طرفین عقد ازدواج می‌توانند هر شرطی را که مخالف با مقتضای عقد مزبور نباشد، ضمن عقد ازدواج یا عقد لازم دیگر بنمایند و باتوجه‌به ادلهٔ وفای به شرط نظیر «اوفوا بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم»، این شروط لازم‌الاتباع خواهند بود. نکتهٔ اساسی در این خصوص آن است که وضع شرط در ضمن عقد به‌صورت صحیح و مطابق با ملاک‌های شرع باشد. این مسئله در مادهٔ ۲۳۲ قانون مدنی نیز اشاره و ذیل شروط باطل غیرمفسدِ عقد، یکی از این شروط، شرط نامشروع بیان شده است. بنابراین چنانچه شرط، مخالف شرع یا متضمن امری باشد که شرع مقدس آن را ممنوع کرده است، باطل خواهد بود. هرچند در مفهوم شرط نامشروع میان فقها و حقوق‌دانان اختلاف‌نظر مشاهده می‌شود؛ شرط نامشروع از دیدگاه فقهای امامیه که به‌طور خاص موضوع بحث واقع شد، شرطی است که به مخالفت با کتاب و سنت بینجامد یا مستلزم تحریم حلال و تحلیل حرام باشد. بر اساس پژوهش صورت‌گرفته

روشن شد که شرط عدم استیلاد ذیل هیچ‌یک از این عناوین قرار ندارد و از دیدگاه فقها شرطی مشروع است؛ چراکه هرچند در نگاه اول به آیات و روایات پیرامون استیلاد چنین به نظر می‌رسد که در اسلام، فرزندداشتن و باقی‌گذاردن نسل بر هر مسلمان امری راجح و مطلوب است، اما آیات و روایات موجود در بیان حکم الزامی و وجوب استیلاد صریح نیستند و حکایت از فضیلت و استحباب استیلاد دارند. لازم به ذکر است که در برخی مسائل، استحباب و وجوب کفایی جمع‌شدنی است؛ به این بیان که تا وقتی که عملی واجب عینی نشده است، مستحب باشد. به نظر می‌رسد استیلاد نیز از چنین وضعیتی برخوردار است. ضمن اینکه پذیرش وجوب کفایی استیلاد منافاتی با مشروعیت اولیهٔ شرط عدم استیلاد ندارد و اگر شرایط به صورتی بود که فرزندآوری واجب عینی شد، شرط مذکور ازنظر دیگری حرام است. همچنین استیلاد تنها یکی از اهداف متعدد شارع از جعل نکاح است، نه‌تنها هدف منحصر به فرد آن. در مقتضای ذات عقد نکاح نیز استیلاد لحاظ نشده است و برخی حقوق‌دانان حتی در اینکه این امر مقتضای اطلاق نکاح باشد، تردید کرده‌اند. لذا رابطهٔ استیلاد و نکاح چنین نیست که با انتفای استیلاد، غرض شارع از جعل نکاح معطل بماند، بلکه استیلاد از حقوقی است که با توافق ارادهٔ زوجین و از طریق شرط ضمن عقد، اسقاط‌شدنی است.

با نظر به جواز و صحت نکاح زنان عقیم و پیرزنان ازنظر فقهای امامیه درحالی‌که فاقد قابلیت باروری‌اند نیز روشن می‌شود که فقها در باب همسرگزینی به صفت (ولوده) و زایابودن زن توجه بسیاری داشته‌اند؛ اما آن را در زمرهٔ احکام استحبابی اختیار زوجه بیان کرده‌اند، نه وجوب. روایت نبوی (تناکحوا تکثروا...) هم ظهوری در وجوب ازدواج از باب مقدمه برای تحقق استیلاد ندارد؛ زیرا بنا بر تصریح همهٔ فقیهان، ازدواج در نفس‌الامر مستحب مؤکد است و استیلاد و افزایش نسل مسلمانان از اهداف و حکمت بنیادی عقد نکاح است و نباید با ماهیت شرعی آن اشتباه یا خلط شود.

علاوه بر آن نظر به قول مشهور فقهای متقدم به جواز عزل در صورت اشتراط با زوجه یا اذن وی، به قیاس اولویت می‌توان گفت شرط عدم استیلاد نیز ازنظر ایشان صحیح و نافذ است؛ زیرا نتیجه و اثر عزل، عدم توالد و تناسل است که از منظر فقها در صورت شرط‌کردن با زوجه، جایز شمرده شده است. مطلق بودن روایاتی که دلیل عمدهٔ قائلان به جواز عزل قرار گرفته‌اند نیز مؤید دیگری بر عدم وجوب استیلاد است؛ زیرا در غیر این صورت باید در آن روایات قیدی می‌آمد. همچنین تناسب حکم و موضوع ایجاب می‌کند که مصادیق دیگر جلوگیری از انعقاد نطفه مانند قرص و کاندوم و... حکمی مشابه عزل داشته باشند.

تصریح فقها به اینکه زن می‌تواند حتی بدون اجازهٔ شوهر درصورتی‌که به حقوق زناشویی لطمه وارد

نشود و برای خود او ضرر بسیار نداشته باشد، وسایل پیشگیری از بارداری موقت را به کار بندد و مرد نباید او را به فرزندآوری مجبور کند نیز مؤید دیگری بر مطلب است. از دلایل جواز پیشگیری نیز می‌توان به اصل اباحه و قاعدهٔ سلطنت اشاره کرد؛ چراکه اصل بر مباح‌بودن چنین عملی است و به‌استناد قاعدهٔ سلطنت، زوج مالک نطفه و زوجه مالک رحم خویش هستند و اصل سلطهٔ انسان بر نفس خود اقتضا می‌کند که اختیار انعقاد نطفه یا عدم آن به دست همسران باشد.

فقها اتفاق‌نظر دارند که شرط عدم وطی و تمتع جنسی جایز است، درحالی‌که اگر ظهور آیات و روایات نزد ایشان در وجوب استیلاد بود، قول به صحت شرط عدم نزدیکی از باب اینکه وطی لازمه و مقدمهٔ استیلاد است و با انتفای نزدیکی، استیلاد نیز منتفی خواهد شد، منطقی نبود. اصطلاحات به‌کاررفته در متن روایاتِ مستند این نظر و عباراتی که فقها در بیان مطلب استفاده کرده‌اند نیز تا حدودی مؤید این استدلال است؛ چراکه در آن‌ها از اصطلاح افتضاض (اقتضاض) استفاده شده است. این اصطلاح به‌معنای ازالهٔ بکارت کردن است. ازاین‌رو وقتی شرط عدم ازالهٔ بکارت ازنظر این فقها صحیح است، در واقع به‌طور ضمنی شرط عدم استیلاد هم شده است؛ چراکه حتی درصورتی‌که امکان فرزندآوری بدون نزدیکی طبیعی هم وجود داشته باشد با وضع حمل، بکارت زن زائل می‌شود. ممکن است گفته شود زایمان طبیعی تنها راه وضع حمل نیست و امکان زایمان با عمل جراحی نیز وجود دارد یا اینکه باتوجه‌به روش‌های جدید باروری مصنوعی اصلاً نیازی به حامله‌شدن زن هم ممکن است نباشد! ولی در هر حال باید توجه داشت که مقنن معمولاً برای موارد غالب، قاعده وضع می‌کند و نمی‌توان با موارد استثنایی قاعده را بر هم زد. مقتضای اصل عملی نیز عدم وجوب استیلاد است.

ازنظر تحلیل حرام و تحریم حلال نیز باید گفت: شرط مذکور حلیت استیلاد را از بین نمی‌برد، بلکه جلوی فعلیت آن را می‌گیرد و به‌صورت شرط فعل سلبی، طرفین ضمن عقد نکاح بر یکدیگر شرط می‌کنند که حق خود را استیفا نکنند؛ درحالی‌که اصل جواز استیلاد پا برجا است. درنهایت هرچند شرط عدم استیلاد شرطی صحیح، مشروع و لازم‌الاتباع است؛ در شرایطی اگر به‌دلیل وجود این شرط به تمکین واجب زوجین صدمه‌ای وارد شود یا پیشگیری از بارداری به وسیلهٔ ابزارهای متعدد، مستلزم ارتکاب حرامی چون اضرار به نفس، فساد عضو، لمس و نظر حرام یا عقیمی دائمی شود، عمل به شرط از این رهگذر جایز نخواهد بود. در شرایطی که حفظ نظام، نفی سبیل، لاضرر و نفی عسروحرج اقتضای فرزندآوری داشته باشد نیز حکم ثانوی امر استیلاد، وجوب خواهد بود و در چنین شرایطی اشتراط عدم استیلاد در ضمن عقد و عمل به آن یقیناً جایز نخواهد بود.

منابع

قرآن کریم

احسانگر، نورا، «بررسی فقهی و حقوقی شروط باطل و تأثیر آن در عقود»، راه وکالت، ش۱۰، ۱۳۹۲، صص ۲۹تا۵۱.

اسدی‌نیان، معصومه، «شرط نامشروع از نگاه علما و قانون»، مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، ش۳/۱، ۱۳۹۶، صص ۴۲تا۵۳.

اکبری، محمود، احکام پزشکی، قم: فتیان، ۱۳۹۳.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین، المکاسب، بی‌جا: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۷ق.

ـــــــــــــ، کتاب النکاح، به‌تصحیح کمیتهٔ تحقیق کنگرهٔ جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، قم: کنگرهٔ جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.

بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی، ۱۳۶۹.

بهجت، محمدتقی، استفتائات، بی‌جا: دفتر آیت‌الله محمدتقی بهجت، ۱۴۲۶ق.

جعفریان، رسول، رسائل مجابیة، قم: دلیل ما، ۱۴۲۸ق.

حاجی‌هادی، منیره؛ هادی و حسن قاسمی مقدم، «چرایی و چگونگی مداخلهٔ حاکمیت و حکومت در تنظیم جمعیت»، فصلنامهٔ حکومت اسلامی، ش۷۱، ۱۳۹۳، صص ۱۶۵تا۱۹۰.

حر عاملی، محمدبن‌حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسهٔ آل البیت، ۱۴۰۹ق.

خمینی، روح‌الله، تحریرالوسیله، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.

خویی، ابوالقاسم، منهاج الصالحین، چاپ‌بیست‌وهشتم، قم: مدینة العلم، ۱۴۱۰ق.

ـــــــــــ، منیة السائل، بیروت: دار المجتبی، ۱۴۱۲ق.

ـــــــــــ و جواد تبریزی، احکام جامع مسایل پزشکی، قم: دار الصدیقة الشهیدة، ۱۳۹۰.

سیستانی، سیدمحمدرضا، وسائل المنع من الانجاب، چ۲، بیروت: دار المورخ العربی، ۱۴۲۸ق.

شبیری زنجانی، موسی، کتاب نکاح، تقریرات درس آیت‌اللّه شبیری زنجانی بر مبنای عروةالوثقای سیدمحمدکاظم یزدی، قم: رأی‌پرداز، ۱۳۸۲تا۱۳۸۳.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع السلام، چاپ‌سوم، قم: معارف اسلامی، ۱۴۲۵ق.

صدر، محمدباقر، اقتصادنا، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.

طباطبایی حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم: مکتب آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

طباطبایی یزدی، محمدکاظم، حاشیة المکاسب، چاپ‌چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۸.

طلعتی، محمدهادی، رشد جمعیت، تنظیم خانواده و سقط جنین (آرا و مبانی فقهی‌حقوقی)، چاپ‌اول، قم: دفتر

تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.

طوسی، محمدبن‌حسن، النهایة، چاپ‌دوم، لبنان: دار الکتب العربی، ۱٤۰۰ق.

عبدالناصر، جمال، موسوعة الفقه الاسلامی، مصر: جمهوریه مصر العربیة، ۱۳۹۸.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف، تحریر الاحکام الشرعیة، مشهد: مؤسسهٔ آل البیت، بی‌تا.

ـــــــــــــــ، تذکرة الفقهاء، چاپ‌اول، قم: مؤسسهٔ آل البیت، ۱٤۲۰ق.

غزالی، محمدبن‌محمد، کیمیای سعادت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

قحف، محمدمنذر، النصوص الاقتصادیة من القرآن و السنة، نویسنده: محمدرضا مبلغی، زیرنظر محمدعلی تسخیری، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة، ۱٤۲۸ق.

قمی سبزواری، علی‌بن‌محمد، جامع الخلاف و الوفاق، قم: پاسدار اسلام، بی‌تا.

قنبرپور، بهنام، «پژوهشی بر قلمرو اختیار حکومت اسلامی و تدابیر آن در جلوگیری از کاهش نسل»، فصلنامهٔ شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، ش٦۸، ۱۳۹٤، صص ۲۱۵تا۲٤۰.

کلینی، محمدبن‌یعقوب، الکافی (فروع)، قم: دار الحدیث، ۱٤۲۹ق.

گلپایگانی، محمدرضا، مجمع المسائل، قم: دار القرآن الکریم، ۱۳٦٤.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی، بحارالانوار، چاپ‌دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱٤۰۳ق.

محقق حلی، جعفربن‌حسن، الرسائل التسع، به‌تحقیق رضا استادی، چاپ‌اول، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، ۱٤۱۳ق.

ـــــــــــــــ، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ‌دوم، قم: اسماعیلیان، ۱٤۰۸ق.

ـــــــــــــــ، قواعد الاحکام فی المسائل الحلال و الحرام، تهران: استقلال، ۱٤۰۹ق.

محقق داماد، مصطفی، «شرط فرزندآوری و عدم آن»، فقه پزشکی، ش۲، ۱۳۸۹، صص ۱۱تا۲٤.

محقق کرکی، علی‌بن‌حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ‌دوم، قم: مؤسسهٔ آل‌البیت، ۱٤۲۹ق.

مصطفوی، محمدکاظم، مائة قاعدة فقهیة، قم: اسلامی، ۱٤۲۱ق.

مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیة، چاپ‌چهارم، قم: مدرسهٔ امیرالمؤمنین امام علی(ع)، ۱٤۱٦ق.

ـــــــــــــــ، احکام النساء، قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب، ۱۳۷٤.

ـــــــــــــــ، احکام پزشکی، قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب، ۱۳۸۷.

موسوی، سیدحسن، «وجوب فرزندآوری از دریچهٔ فقه»، تا اجتهاد، ش۳، ۱۳۹۷، صص ۱۰۱تا۱۳۲.

نراقی، احمدبن‌محمدمهدی، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

ـــــــــــــــ، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسهٔ آل البیت، ۱٤۲۹ق.

هاشمی شاهرودی، محمود و همکاران، موسوعة الفقه الاسلامی طبقا لمذهب اهل البیت، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ۱٤۲۳ق.

ـــــــــــــــــــــــــــ، المعجم الفقهی لکتب الشیخ الطوسی، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۸۳.